

La hermana de Edipo en Irán¹

Oedipussister in Iran

Éric Pirart - Université de Liège
epirart@ulg.ac.be

[Un análisis exhaustivo permite ver que el mito griego de Edipo y la Esfinge se parece mucho más a la leyenda iranía de *Yōišta Friiāna* de lo que se creía. Sólo la idea de un común origen protoindoeuropeo explica esta estrecha proximidad.]

Palabras clave: mitología griega, zoroastrismo, Edipo, *Yōišta Friiāna*.

[An analysis in great detail allows us to see that the Greek myth of Oedipus and the Sphinx appears very more similar than we have thought to the iranian legend of *Yōišta Friiāna*. Only the idea they have a common Proto-Indo-European origin accounts for this close parallelism.]

Keywords: Greek mythology, Zoroastrianism, Oedipus, *Yōišta Friiāna*.

1. Introducción

Un tema importante de los estudios del zoroastrismo es el de las relaciones que, a más del emparentamiento que, por su origen protoindoiranio, debe de tener con la védica, la mitología avéstica mantiene con otras, por ejemplo y sobre todo con la griega, pues la mitología griega, sin lugar a dudas, es una de las mitologías indoeuropeas que mejor se conocen, si bien Georges Dumézil la frecuentó muy poco. Constituye una referencia de la que no podemos prescindir pese a que las divinidades avésticas, por carecer a menudo de personificación y permanecer extremadamente abstractas, no se parecen a las griegas.

De todas formas, la mitología también ataña a héroes que, por supuesto, no van a ser tan abstractos. En el marco de las comparaciones, ¿cómo podemos ignorar un mito griego cuya fama ha llegado a oídos de todos si este mito también existe en Irán? Edipo y la Esfinge, ¿quién no ha oído hablar nunca de estos personajes? La estrechez del paralelismo entre los mitos tebano y zoroástrico asombra. ¿Cómo puede ser que tantos pormenores idénticos no se hayan puesto de relieve hasta ahora?

Además, pese a las numerosas aporías con las que topan en el análisis de la saga tebana, la ignorancia que los helenistas ostentan acerca de los datos iranios y que se aparenta a un rechazo ha llegado a ocultar

1. Se corresponde con una ponencia leída ante la *Sociedad de Estudios Iranios y Turanios* en la *Universitat de Girona* el 16 de diciembre de 2014.

que el mito de Edipo² y de la Esfinge tiene un paralelo muy estrecho en Irán. El paralelismo, por sus características, impide que se descarte un origen común entre el mito tebano y el zoroástrico. El análisis de las correspondencias que se detectan entre los dos, sin lugar a dudas, aporta luces decisivas para la solución de problemas que los helenistas han debatido en vano.

Se sabe desde hace mucho tiempo que, en la literatura iranía antigua, existe un mito similar al de Edipo o emparentado con él³. El mito está aludido ya en un pasaje del Ābān Yašt, el texto avéstico con el que se rinde culto a la gran diosa del Irán antiguo⁴. Es cierto que se cuenta principalmente en un libro pahlaví, el Mādayān ī Yōišt ī Frijān, cuyas ediciones no son ni del todo manejables ni plenamente accesibles⁵. Además, datos tan básicos como los mismos nombres propios de los tres personajes principales no se han podido ni determinar ni explicitar ni justificar con la suficiente certeza: ¿cómo se llama el retoño de la diabla del dolor; cómo se llama el más joven de los hijos de Propicio; cómo se llama la esposa del retoño de la diabla del dolor? Pues ⁺Axtiia- “el de la diabla del dolor”, sólo es un adjetivo matronímico⁶; *Yōišta-*, sólo es un superlativo normal y corriente⁷, con su debido complemento en genitivo plural *Frijānanqm*⁸ “el más joven entre los Frijāna”; y Hupars⁹, es una lectura inaceptable del nombre de la inquietante hermana de este joven.

2. Hufrašnā

Empecemos por ella. Descarto completamente que *hvplš*, el nombre de la hermana de *Yōišta*, pueda ser la reproducción del nominativo **hupars*, un compuesto acabado con un nombre-raíz: la adaptación gráfica pahlaví de los nombres de *ātarš* “el Fuego” en ’t’s¹⁰, de *siiāuuaršan-* “el de los sementales negros” en *syd’v’š*¹¹, de *parō.darš* “el (gallo) que ve antes” en *pyšd’š*¹² o de *arštāt-* “la Ortofonía” en ’št’t|¹³ muestra claramente que la consonante *r* se elude en la secuencia *arš*^o y que, en su lugar, se inserta una alef. De todas formas, *✓fras* “preguntar”, en base a la documentación indoiranía, no producía ningún nombre-raíz. Puesto que la intervención de esta hermana, clave en el relato, permitirá a *Yōišta* desbaratar unos enigmas de crucial alcance, propongo que su nombre *hvplš* se lea Hufraš < *Hufrašnā- “la que posee buenas preguntas”. La desaparición o la ablación de la *n* de *Hufrašnā* en la forma pahlaví de su nombre se puede

2. Sobre este mito, véanse Ruipérez 2006; Bettini & Guidorizzi 2008; García Gual 2012.

3. Véase Darmesteter 1892-1893 : II 386 n. 93.

4. Ābān Yašt 5.81-83 (Geldner 1886-1896: II 94; Pirart 2010b: 73).

5. West 1872; Weinreich 1992; Cantera & Andrés Toledo 2006.

6. La forma *axtiia-* (Ābān Yašt 5.82) que Geldner edita y Bartholomae (1904: 51) registra se debe mejorar en ⁺Axtiia- (Cantera & Andrés Toledo 2006: 71 n. 9 et 75 n. 19) y la traducción “Doloroso” que yo he propuesto (Pirart 2010b: 71), en “retoño de Axti”. pues se trata del derivado de *axti-* fem. “la (diabla del) dolor” por vṛddhi de la sílaba inicial y tematización en *a-* como el védico *Ādityā-* de *Āditi-*. En pehleví, suele aparecer con la grafía ’ht si bien se atestigua también jyht (Dēnkard 3.196.0 en el manuscrito B: Dresden 1966: 670.19 [cf. de Menasce 1973: 203]).

7. Cantera & Andrés Toledo 2006: 72 n. 11.

8. Ābān Yašt 5.81.

9. Así leen su nombre Cantera & Andrés Toledo, pero sin convicción (2006: 97 n. 163). La lectura Hufrih que Weinreich propone (1992: 69) no se puede aceptar fácilmente, pues frih “amor” es una palabra imaginaria.

10. MacKenzie (1971: 13) lee ’thš (ātaxš).

11. Por ejemplo, en Dēnkard 7.0.38 (Dresden 1966: 357.9; Sanjana 1874-1928: XIII 15) o Āfrīn ī Zaraθušt 3.4 (Dhabhar 1927: 182).

12. Vīdaēuu-dāt 18.15 (Jamasp 1907: 570; Darmesteter 1892-1893: II 245; quizá fuese ya mal interpretado en *pyšdhš* por el mismo comentario pahlaví si hemos de creer a Anklesaria [1949: 352]), Zand-āgāhīh 15.15 (Anklesaria 1956: 142).

13. MacKenzie (1971: 13) lee ’št’t| (aštād).

comparar por ejemplo con la que se observa en la adaptación pahlaví *'yzym* del nombre de **Āiiazəmna-*, uno de los antepasados de Zoroastro¹⁴.

3. Yōišta

Todos conocemos el mito de Edipo y la Esfinge. En cambio, aquel que le es paralelo en la mitología zoroástrica casi se ignora completamente. Varias diferencias se tienen que subrayar : la Esfinge avéstica es un monstruo de sexo masculino, avéstico *Āxtiia-*, el retoño de la Diabla del Dolor ; de todas formas, este personaje cuyo auténtico nombre propio se suele silenciar desposó a la hermana de quien iba a resolver los enigmas mortíferos, el benjamín o el mejor capacitado entre los hijos de Propicio, *Yōišta Friiānanqm*, de cuyo auténtico nombre propio los textos no suelen informarnos tampoco. Este protagonista principal del mito iranio pertenece entonces al clan de los *Friiāna*, los descendientes de *Friia* "Propicio"¹⁵. Sin embargo, el Fravardīn Yašt¹⁶ nos aporta unos datos decisivos :

*uziiehe vanjhuđātaiianahe ašaonō frauuašīm yazamaide .. friiehe ašaonō frauuašīm yazamaide ..
ašəm yejhe raocā nqma ašaonō frauuašīm yazamaide .. ašəm yejhe varəza nqma ašaonō frauuašīm
yazamaide .. ašəm yahmāi ušta nqma ašaonō frauuašīm yazamaide .. yōištahe friiānanqm ašaonō frauuašīm
yazamaide usmānarahaeca paēšatajhō paitištātē nāfiō.karštahe tbaēšajhō ..*

Ofrecemos el sacrificio a la Preferencia del armonioso *Uziiā Vanjhuđātaiiana*. Ofrecemos el sacrificio a la Preferencia del armonioso *Friia* (= Propicio).

Ofrecemos el sacrificio a la Preferencia del armonioso llamado "aquél en cuyos días hay el Encaje". Ofrecemos el sacrificio a la Preferencia del armonioso llamado "aquél con cuyo placer hay el Encaje". Ofrecemos el sacrificio a la Preferencia del armonioso llamado "aquél para quien Encaje (quiere decir) "¡A porrillo!"". Ofrecemos el sacrificio a la <s> Preferencia</s> del armonioso benjamín del clan de los hijos de Propicio y del (armonioso) *Usmānarā* hijo de *Pišant*¹⁷. Lo hacemos con el fin de contrarrestar el perjuicio *nāfiō.karšta*.

El análisis de este pasaje es inseparable del de una estrofa de la Uštāuuaitī Gāθā¹⁸:

*hīiač us ašā⁽⁴⁾ naptijaēšū¹⁹ nařšuař²⁰⁽⁷⁾
tūrahīiā [uz]jōn⁽⁴⁾ frijānahīiā †aojīiaēšū⁽⁷⁾
ār̥matōiš⁽⁴⁾ gaēθāř.frādō θβaxšanjhā⁽⁷⁾
až iš voħū⁽⁴⁾ hām.aibī.mōist manajhā⁽⁷⁾*

14. Dēnkard 7.1.70.12 (Dresden 1966: 345.16; Sanjana 1874-1928: XIII 43 [texto] y 38 n. 1 [traducción inglesa]; Molé 1967: 26-27) et Vizargard ī Dēnīg (Sanjānā 1848: 28; Molé 1967: 122-123) [V]aiiāzəm. i, Vizīdagīhā ī Zādparam 7.1.12 (Gignoux & Tafazzoli 1993: 62-63; por ejemplo en el manuscrito TD4a:514.11 [Jamasp Asa & alii 1978b]) *'yzymY*, Zand-āgāhīh 35.52 (Anklesaria 1956: 300; por ejemplo en el manuscrito K20:128r7 [Christensen 1931]) *aiiazəmi*. ou *aiiazimi*.

15. No podemos verificar si el primero de los tres hijos de Manu III que se nombran en Zand-āgāhīh 35.15 (véase Pirart 2013: 90), es el mismo personaje por ser incierta la lectura de su nombre en los manuscritos (K20 [Christensen 1931] *friš*, K20b [Christensen 1931] *fraš*, DH [Khanlari 1971] et TD2 [Jamasp Asa & alii 1978a] *plyh*, TD1 [Khanlari 1970] om.).

16. Fravardīn Yašt 13.119.5-6 y 13.120 (Geldner 1886-1896: II 195-196; Pirart 2010b: 214).

17. *Usmānarā* hijo de **Pišant* aparece también en el Fravardīn Yašt 13.97.3. El nombre de su padre debe de coincidir con el participio presente activo del rudhādi *✓ piš* "desmigajar" (sobre este participio, véase Pirart 1999: 491).

18. Yasna 46.12abcd (Kellens & Pirart 1988-1991: I 162, III 207).

19. Derivado en *-iia-* de *napāt-* "nieto" (Bartholomae 1904: 1039-1040).

20. Locativo plural de *napāt-* "nieto" (Bartholomae 1904: 1039).

Cuando, en (casa de) los *Aoijiia*²¹ (i= *Uziia*?) que son los nietos y los hijos de los nietos de *Tūra Friiāna*, (...)²² ha surgido por medio de *Aṣa* y con el esmero de *Ārmaiti* para la multiplicación del ganado, entonces *Ahura Mazdā* les ha rodeado con *Vohu Manah*.

La plaga que el Fravardīn Yašt llama *nāfiō.karšta* quizá tenga que ver con la mención de los nietos e hijos de nietos en la estrofa. Sin embargo, no podemos avanzar en la interpretación de los datos empezando por éste. Efectivamente, derivado de *nāfa-* “cordón omblical, familia”²³ cuyo signo es positivo, el vocablo *nāftia*²⁴ también él mismo aparece positivamente connotado en el compuesto *nāfiō.tbiš-* “que causa perjuicio a mis familiares”²⁵ de suerte que la connotación negativa que tendríamos que reconocerle en el Fravardīn Yašt no se espera. El sintagma *druuatqm nāfīm tbaēšō* del Vīštāsp Yašt no permite identificar el signo de la familia aludida²⁶.

Otro lazo posible entre el pasaje del Fravardīn Yašt y la estrofa arcaica es el del nombre de *uziia-* que parece ser el reflejo de *aojiiia-*. Esta correspondencia hipotética tampoco nos ofrece un terreno donde podamos avanzar con mucha certidumbre. En cambio, en base al Dādestān ī Dēnīg²⁷ que nos informa de que el personaje llamado *ašəm yahmāi ušta*²⁸ también era un *Friiāna*²⁹, no pienso que sea muy arriesgado decir que *ašəm yejhe raocā* y *ašəm yejhe varəza* también eran unos hermanos de *Yōišta*³⁰. Por lo tanto, si él es el más joven y el Yašt les menciona a todos, *Yōišta* debe de ser el cuarto hijo de *Friiāna*, lo que es precisamente el sentido del nombre *Tūra* “cuarto hijo” que se le da en la estrofa arcaica. Esto, por cierto, confirma que el Edipo iranio no viene de Tebas. Además, subrayémoslo, la relación que este personaje mantiene con el número cuatro también se ilustra en el Mādayān ī Yōišt ī Friiān pese a que este libro pahlaví silencie su nombre de *Tūra* “cuarto hijo”³¹. Efectivamente, *Yōišta* acepta entrar en el palacio³² donde tendrá que responder a las preguntas sólo cuando el monstruo le invita por cuarta vez³³.

21. Contra Humbach & Faiss (2010: 136), no puede ser el adjetivo verbal de posibilidad de \sqrt{uj} “decir” puesto que sólo hay tres sílabas en esta forma.

22. Contra Kellens & Pirart (1988-1991: I 162), hoy no veo cómo el sujeto que hemos de sobreentender podría ser Zaraθuštra.

23. Bartholomae 1904: 1062.

24. Bartholomae 1904: 1062.

25. Bartholomae 1904: 1062.

26. Vīštāsp Yašt 5.4(37) (Westergaard 1852-1854: 307; Darmesteter 1892-1893: II 676).

27. Dādestān ī Dēnīg 89.3 (Anklesaria 1970). Véase West 1880-1897: II 256 ; Anklesaria 1958: 172 ; 1970: 8-13 ; Cereti 1995: 176-177 ; Cantera & Andrés Toledo 2006: 74.

28. Mencionado en el Fravardīn Yašt 13.120.3 y el Zand-āgāhīh 29.6. Véase West 1880-1897: I 118.

29. *'yvkl' 'pst'kyk <ašəm.>yahmāi.ušat ŠM 'Y hm ply'n BRE*. Anklesaria (1970: 8) lee *ēwag awastāgīg <Ašəm.>yahmāi.ušta nām ud Hamfriyān pus* y entiende (1970: 12) “one the Avestan <Ašəm.>yahmāi.ušta by name and son of Hamfriyān” en vez de “uno (es aquel) cuyo nombre es el (sintagma) avéstico *ašəm yahmāi ušta*, que también es hijo Friiāna (= hijo de Friiāna)”.

30. Estos tres hermanos de *Yōišta* llevan un nombre que, al estar constituido por una subordinada relativa nominal, permanece invariable. En estas subordinadas, el pronombre relativo ocupa lo que he llamado “el inicio diferido” (Kellens & Pirart 1988-1991: II 190) : ***Rtam yahya raucah* “En cuyos días hay el Encaje”, ***Rtam yahya varzā* “Con cuyo placer hay el Encaje”, ***Rtam yahmāi uštā* “Para quien el Encaje (quiere decir) ¡A porrillo!””.

31. Coincide con el nombre *turā-* que se da a Indra cuarto hijo de Aditi en la Rgvedasamhitā 4.3.8c (Kellens & Pirart 1988-1991: I 6 n. 11). Este nombre se emparenta pues con avéstico *tūriia-* = védico *tūrīya-* “cuarto” (véase Mayrhofer 1992-2001: I 657) y griego Τυπταῖος (véase Chantraine 1968: 1147).

32. Ejemplo de parte pro todo, conocido sobre todo como designación del gobierno del Sultán otomano instalado en Istambul, *BBA* (*dar*) “la puerta” es una manera de decir “el palacio”, lo que se entiende perfectamente si vemos el de Ctesifón. Por su parte, la iconografía griega de la Edipodia resume el palacio de la Esfinge a una columna corta que suele ser de estilo jonio.

33. Los tres términos *vstlg* (*vistarag*) “alfombra”, *y'mk|* (*jāmag*) “funda” y *b'lšn|* (*bāliš*) “cojin” deben de haber permitido la elaboración de un relato en el que *Yōišta* sólo entra en el palacio cuando se han retirado los cadáveres escondidos debajo de las alfombras, detrás de las fundas y dentro de los cojines, esto es: cuando el demonio le invita por cuarta vez (Mādayān ī Yōišt ī Friiān 0.3-10).

4. *El Yātu*

La diferencia que existe entre los mitos griego e iranio probablemente sea menor dado que, de acuerdo con la versión que Pausanias trajo de Tebas, la Esfinge era una hija natural o bastarda de Layo, esto es : la hermanastra de Edipo³⁴. El mito iranio recuerda entonces el griego, pues, por un lado, la Esfinge era hermanastra de Edipo y, por otro, la esposa del monstruo iranio se daba por la hermana de *Yōišta*. De hecho, esto sólo es un modo de presentar los elementos del mito : la Esfinge era hija de Layo en la medida de que Hera, diosa del matrimonio, había enviado este castigo³⁵ a los tebanos por haber omitido castigar a este rey de Tebas que era culpable de pederastia. La diosa, enojada, quería vengar al joven Crisipo que se había dado la muerte avergonzado porque Layo padre de Edipo le había violado. El crimen ya se reflejaba en la muerte que la Esfinge infligía a los jóvenes tebanos como ahora Hemón, el hijo de Creonte³⁶. La Esfinge consumía a jóvenes. También el monstruo iranio, el *Yātu*, convocaba a los quinceañeros³⁷ para someterles unos 33 enigmas³⁸.

Al privilegiar las relaciones homosexuales, *Āxtiia* menospreciaba y desamparaba a su esposa *Hufrašnā*, y esta, por eso, permanecía sin dar a luz. El carácter maléfico de los pies de *Hufrašnā*, por lo tanto, era metafórico, resultaba de la asociación de la idea de esterilidad de la mujer con la de ausencia de fertilidad de los suelos. El Mādayān ī Yōišt ī Friān lo omite, pero, como lo han correctamente detectado Alberto Cantera y Miguel Ángel Andrés Toledo, el comentario pahlaví del noveno libro del Dēnkard sobre una estrofa de la Vohuxšaθrā Gāθā³⁹ así como la alusión en las Vizīdagīhā ī Zādparam⁴⁰ revelan la inclinación criminal del monstruo⁴¹.

La esterilidad de *Hufrašnā* es la de una Yocasta a la que Layo no quería acercarse⁴². Él se decantaba por el joven Crisipo. Paralelamente, el monstruoso *Āxtiia* buscaba a quinceañeros. Para explicar la esterilidad de *Hufrašnā* podemos recurrir entonces al conocido refrán "Enséñame la mujer y te diré qué marido tiene". La Esfinge tebana, devoradora del tierno Hemón, comparte con Layo este consumo de jóvenes. El propio nombre de Hemón, por significar "el sangriento", sin duda fuera premonitorio⁴³.

34. Pausanias, *Descripción de Grecia* 9.26.3 (Herrero Ingelmo 1994: 300). Véase Pérez de Tudela 2012: 57.

35. Apolodoro, *Biblioteca mitológica* 3.5.5 "y [Zeto y Anfión] expulsaron a Layo. Pasó éste a vivir al Peloponeso, acogido por Pélope, y mientras instruía al hijo de éste, Crisipo, a correr en carro, se enamoró de él y lo raptó" (trad. Calderón Felices 1987: 81); Claudio Eliano, *De natura animalium* 6.15; *Varia historia* 13.5.

36. Escolio a Eurípides, *Fenicias* 1750: οι τὴν Οἰδίποδίαν γράφοντες ... περὶ τῆς Σφιγγός ἀλλ’ ἔτι κάλλιστόν τε καὶ ἴμεροέστατον ἄλλων παῖδα φύλον Κρείοντος ἀμύμονος Αἴμονα δῖον "Los autores de la Edipodia (dicen) sobre la Esfinge: "pero además (ella mató) al noble Hemón, el querido hijo de Creonte sin reproche, el más hermoso y deseable de los muchachos"". Véase Jouan & Van Looy 2002: 373-375.

37. Mādayān ī Yōišt ī Friān 0.1.3-5: ud ka ō ānōh mad ^v ×ā-š mardōm xvāst ^v kū yazadān dād ^v freh az pānzdah-sālag nē bavēd ×u-sān frašn azīš pursīd <ud> harv kē nē tuvān būd vizārdan ^v ×ā-š frāz grift ud be ōzad ^{°°} "Una vez llegado allí, buscó a los hombres: "(Vosotros) a los que los (dioses) adorables han dado lugar, ¡no tengáis más de quince años!" Y les planteaba preguntas. Si no podían desbaratarlas, el Yātu los cogía y mataba".

38. Noventa y nueve de acuerdo con el Ābān Yašt.

39. Dēnkard 9.43.14 (Dresden 1966: 154.6; Sanjana 1874-1928: XVIII 51 [texto] y 38 [trad.]) sobre el fragard 21 del Varšt-māthr Nask donde se comentaba el Yasna 51.12.

40. Vizīdagīhā ī Zādparam 25.10 (Gignoux & Tafazzoli 1993: 86-87).

41. Cantera & Andrés Toledo 2006: 75-76. Sobre la condenación de la homosexualidad o de la pederastia en el Irán preislámico, véase Skjærvø 1995; 2000; Gheiby 2001: 5.

42. Al respecto, el propio nombre de Yocasta (Ruipérez 2006: 69-73; García Gual 2012: 101) parece trágicamente irónico: Ιοκάστη ο Ἐπικάστη "la que se conoce por sus hijos o su descendencia".

43. Chantraine 1968: 34a.

Por su parte, *Yōišta Friiāna* luce la mejor de las juventudes en su nombre de « benjamín del clan de Propicio », si bien no podemos descartar el doble sentido que la raíz *yu* debía de haber tomado, por un lado “estar adaptado, estar en plena posesión de sus facultades, estar como cunde” y, por otro lado, “ser joven, adolescente, tener quince años”: los diseñadores del mito habrían sacado partido de un *ślesa*. La juventud de la que se trata, nunca la de un bebé, más bien es la de aquel que ha llegado a la pubertad, a la madurez sexual. El joven es el que está en plena posesión de sus capacidades⁴⁴. La juventud de Hemón o de Crisipo, por eso, es sólo en parte comparable con la de *Yōišta*. A más de suscitar, como la de los griegos, el apetito criminal del monstruo, la juventud del iranio fue su salvación, le dio la capacidad de vencer al retoño de la Diabla del Dolor⁴⁵.

La Esfinge representaba la plaga que Hera, la diosa del matrimonio, había enviado a los tebanos para castigarles por el rapto impune de Crisipo ; aterrorizaba a la ciudad de los Cadmeos con el rapto de los jóvenes una vez habían fracasado en su intento de resolver el enigma que les proponía⁴⁶. Hemos de identificar mejor al monstruo iranio. Los textos lo presentan como un *Yātu*. No sabemos exactamente qué es un *Yātu*⁴⁷. Miremos las patas de la Esfinge. Versiones negativas de la Musa y de la pitía de Delfos, la Esfinge o la Sirena son las formas funestas de la habladura. Por lo tanto, no es muy descabellado hablar de mala aventura y comparar etimológicamente el nombre *Φίξ* que Hesíodo⁴⁸ da a la Esfinge con el nombre de *Pīcus*⁴⁹, un rey muy antiguo del *Latium*, puesto que la tradición le consideraba a la vez un excelente adivino y un pájaro profeta. La Esfinge, por lo tanto, a más de hablar, reviste una apariencia animal. Entonces, pese a que las literaturas pahlaví y secundaria generalmente han confundido a los *Yātu*, que son unos seres sobrenaturales, y los *yātumāṇ*, los brujos que suelen recurrir a sus servicios nefastos, debemos prestar atención a los datos presentes en la *Rgvedasamhitā*: nos informa de que unos brujos se dirigen hacia unos *Yātu* que tienen forma de perros⁵⁰ cuando, en la pieza de Sófocles, la Esfinge, pese a su cola de ofidio, sus alas de rapaz y sus patas de felino, se trata de perra⁵¹. Y los animales que prestan su forma a los *Yātu* en una estrofa de la *Rgvedasamhitā*⁵² son probablemente todos carroñeros :

úlūkayātum śuśulūkayātum
jahī śvāyātum utá kókayātum |
suparṇāyātum utá gṝdhrayātum
dṝṣádeva prá mr̄ṇa rākṣa indra

44. Esto lo pienso en base a la idea de que fue una equivocación el explicar *yuuan-* y sus correspondientes indo-europeos (védico *yúvan-*, latín *iovenis*, etc.) por la raíz presente en el substantivo *āiiu* “la duración de vida” (Mayrhofer 1992-2001: II 413). Puesto que la edad no está en el centro de la idea, su sentido fundamental, por lo tanto, se debe explicar por el latín *iūs* “el discurso en el que consta cómo las cosas tienen que ser” o el avéstico *yaoš+√dā* “poner en condición” (Mayrhofer 1992-2001: II 420-421).

45. No sé si hay que mencionar aquí un dato secundario como lo es la confusión que se produjo entre los signos de la designación de *gv̄ṣt Y pl̄y'n|*, pues estos signos, en la tradición del *Mādayān ī Yōišt ī Friiān*, llegaron a leerse *gv̄ṣt Y pl̄šn|* “carne de la pregunta”.

46. Thierry Petit (2006: 17) ha insistido correctamente en este punto : la Esfinge no actúa por iniciativa propia ; la diosa Hera es quien la ha enviado a Tebas con el fin de aterrorizar a sus habitantes : habían omitido castigar a Layo por el rapto de Crisipo. El papel de Hera se entiende fácilmente : diosa del matrimonio, no podía tolerar la inclinación de Layo. La Esfinge, como si fuera su reflejo, vengará sobre los jóvenes tebanos el comportamiento que su rey había manifestado con respecto al joven Crisipo. En ambos casos, rapto y consumo de un joven desembocan en su muerte.

47. Etimología incierta (Mayrhofer 1992-2001: II 411).

48. Hesíodo, *Teogonía* 326 (Bonnafé 1993: 86-87; Pérez Jiménez & Martínez Díaz 1982: 25).

49. Ernout & Meillet 4-1959: 506a ; de Vaan 2008: 464 ; Grimal 1981: 428a.

50. *Rgvedasamhitā* 7.104.20a,22b (Van Nooten & Holland 1994: 332; Doniger O’Flaherty 1981: 295).

51. Sófocles, *Edipo Rey* 391 (Dain & Mazon 1997: 86).

52. *Rgvedasamhitā* 7.104.22.

¡Golpea al (brujo) cuyo Yātu (= hechizo) es un búho (ȝ?) o una lechuza (ȝ?), a aquel cuyo Yātu es un perro o un cuervo (ȝ?), a aquel cuyo Yātu es un rapaz o un buitre, Indra, aplasta al Rakṣas (al que, con malas prácticas, generan)! (¡Hazlo) como (se aplastan los tallos de Soma) con la maja!

Y, de hecho, la versión femenina de los *Yātu* lleva un nombre evocador de la vuelta que se hace para estrechar o acosar : el nombre de las *Pairikā* se deriva del preverbio *pairi* “alrededor”⁵³. Este acoso, este hechizo, este estrechamiento con el que aprietan, ahogan o estrangulan, lo volvemos a encontrar en el nombre de Σφίγξ que procede de σφίγγειν “apretar”⁵⁴. Diabla mortífera, la *Pairikā* así se puede comparar con la Esfinge. Remarquemos que las dos *Pairikā* avésticas más conocidas simbolizan precisamente una la hambruna, *Dužiiāiriiā*⁵⁵, la otra el carácter obsesivo del deseo sexual, *Pairikqm yqm xnqθaiti*⁵⁶. Marie Delcourt pudo determinar con certeza que las plagas que asolaban el país de los tebanos eran la hambruna y la falta de hijos⁵⁷.

El Mādayān ī Yōišt ī Friiān también silencia el nombre propio del monstruo iranio. La grafía con la que se documenta en las Vizīdagīhā ī Zādparam, a mi juicio, no ha sido correctamente interpretada: en vez de leer *KBDvšsp̄'y* en los manuscritos⁵⁸ BK y TD4a⁵⁹ o de reconocer el adjetivo *pouru.spāda-* “acompañado por un ejército numeroso”⁶⁰, que sólo es de signo positivo⁶¹, propongo que el compuesto se lea **KBDvš'p̄'y* y que los tres signos que se encuentran entre el arameograma *KBD* “mucho” y el nombre pahlaví del pie, *pāy*, tengan no su valor pahlaví, sino avéstico. El nombre del monstruo sería entonces **Pourušapad* “el de los pies grisáceos”. Las posibilidades de que coexistan las lenguas pahlaví y avéstica en el interior de un mismo nombre compuesto y de que se haga un uso fonético de un uzvārišn en la transliteración de un nombre avéstico se ilustran con *pyšd'š*, el zand de *parō.dars*⁶² “el (gallo) que ve antes”, y el nombre del demonio *Indra* escrito *'BYN*⁶³ con el mismo uso fonético del uzvārišn que en la tercera persona del plural del presente del indicativo⁶⁴. Esta designación debía de ser evocadora del carácter ruin del personaje tanto por lo que se refiere a su manera de andar como a su manera de hablar, puesto que “grisáceo” podía definir un comportamiento reacio o una actitud que no cunde ni ayuda para nada, mientras que, con “los pies”, también se podía aludir al ritmo de la elocución o a un dato de prosodia. Este uso metafórico de “grisáceo” se remonta al protoindoiranio dado que se encuentra también en la literatura sánscrita. Podemos encontrar un ejemplo en el Rāmāyaṇa⁶⁵:

53. Hay « les esprits qui errent masculins (*yātu-*) et les esprits qui étreignent féminins (*pairikā-*) » (Kellens 2000: 248).

54. Chantraine 1968: 1077b ; García Gual 2012: 110.

55. Sobre esta figura demoníaca, Pirart 2015: 54-55.

56. Sobre la *Pairikā* del deseo obsesivo (*pairikqm yqm xnqθaiti*), Pirart 2010a: 152-156.

57. Marie Delcourt 1938: 9-28, 94-103.

58. Vizīdagīhā ī Zādparam 25.10 (Gignoux & Tafazzoli 1993: 87, 165, 249 n. 6).

59. Jamasp Asa & alii 1978b: 548.4.

60. West 1880-1897: V 166 n. 1 ; Bartholomae 1904: 902.

61. Mihr Yašt 10.109,111 (Geldner 1886-1896: II 148, 149; Pirart 2010b: 147); Fravardīn Yašt 13.37 (Geldner 1886-1896: II 176; Pirart 2010b: 200).

62. Kellens 1974: 36-37.

63. Zand-āgāhīh 1.55 (Pirart 2007: 81 y 148 n. 595).

64. Véase Ferrer Losilla 2013: 164.

65. Rāmāyaṇa 5.22.6 (Arya 1998: II Sundara Kāṇḍa 70).

paruṣāṇi hi vākyāni ^Vyāniyāni bravīṣi mām | teṣuteṣu vadho yuktas ^Vtava maithili dāruṇaḥ

pour chacune des rudes paroles que tu m'as adressées tu encours une mort affreuse, Maithili⁶⁶.

5. Los pies de *Hufrašnā*

La mención de los pies debía de desempeñar un papel importante en el mito protoindoeuropeo. Todos conocemos el enigma griego del animal que tiene dos, tres o cuatro patas⁶⁷.

Los pies que se pide identificar, son, en Irán, los más hermosos del mundo. Esta vez, el monstruoso *Āxtiia* que plantea la cuestión, curiosamente, da él mismo una respuesta diciendo de inmediato que, a su juicio, por haber visto muchos pies en el mundo, los más hermosos, sin lugar a dudas son los de su esposa, la hermana de *Yōišta*. "Falso", le retorca *Yōišta*, "los más hermosos son los de *Ap* "el Agua""⁶⁸. Aquí se nombra a la gran diosa iranía, a la vez hija y esposa del gran dios *Ahura Mazdā*, la diosa a quién los persas conocían bajo el nombre de *Anāhitā "la Inalterable" o sea la diosa del agua o del río celestial, la Vía Láctea⁶⁹. Para dar prueba de eso, *Yōišta* pone de relieve que allá donde la diosa Agua pone los pies, la naturaleza reverdece mientras que las tierras pisadas por *Hufrašnā* se convierten en desiertos yermos⁷⁰. El defecto de los pies de *Hufrašnā*, vamos a avanzar, refleja el poder de los de Edipo : sus pies eran los de un curandero por mucho que la maldición pesara sobre él. También nos extraña la ambigüedad de esta hermana de *Yōišta* que se había convertido en la esposa del monstruo : pese a sus pies maléficos, *Hufrašnā* fue la salvadora de su hermano *Yōišta*. El enigma de esta contradicción se puede resolver.

Martín S. Ruipérez ha descifrado los pies de Edipo y reconocido su función de curandero⁷¹. Había liberado el país de Tebas de una plaga, la Esfinge, e iba a liberarlo de otra, la hambruna o la falta de nacimientos. Efectivamente, por ser lo habitual o normal el hecho de ver la luz enseñando en primer lugar la cabeza, si uno presenta más bien los pies, se considerará un nacimiento extraordinario, marcado por una fuerza sobrenatural que, según las culturas o los personajes, puede ser vista como benéfica⁷² o maléfica⁷³. Las manipulaciones que, en las sociedades primitivas, este tipo poco usual de nacimiento imponía realizar a los que ayudaban el parto podían desembocar, para el neonato, en la luxación o la futura atrofia de una pierna. Esto, según Ruipérez, explica el nombre de ciertos curanderos : "Pie-negro" (Μελάμπους), "Pie-hinchado" (Οιδίπους)⁷⁴. El curandero que había nacido así curaba al paciente con la aplicación del pie en el lugar afectado por la enfermedad. Del mismo modo, puesto que sus pies se ponen de relieve en el relato iranío, podemos considerar a *Hufrašnā* una curandera : salva a su hermano de la muerte.

66. Traducción Biardeau & Porcher 1999: 755.

67. En el mito iranío, se habla del animal más alto sentado que de pie, esto es el perro, o aquel que anda sin dar pasos, el gorrión. El enigma griego juega con los números. En más de una pregunta, *Āxtiia* también recurre a semejante procedimiento. Por ejemplo, la 29a es la de saber lo que, a la vez, tiene 10 pies, 3 cabezas, 6 ojos, 6 orejas, 2 colas, 3 sexos, 2 manos, 3 narices, 4 cuernos y 3 espaldas. Responder : la yunta de dos bueyes que el labrador conduce. El zoroastrismo ensalza el mundo de los campesinos, la actividad agrícola.

68. Mādayān ī Yōišt ī Friiān 27.1, 27.2.1-2.

69. Sobre esta diosa, véase Pirart 2010b: 51-55.

70. Mādayān ī Yōišt ī Friiān 27.2.3.

71. 2006: 57-69 y 94.

72. En opinión de los que lo poseerían, el cadáver de Edipo, según los oráculos, iba a ofrecer una garantía de seguridad y de prosperidad (véase Perpillou 2006: 111). Por lo tanto, hemos de pensar que, incluso después de su muerte, Edipo desempeñaba un papel de curandero.

73. El nacimiento anormal de Edipo condujo a su abandono, a su *expositio* (Ruipérez 2006: 91).

74. Véase también García Gual 2012: 102-103.

El papel de curandero que Edipo desempeña en el mito tebano también tiene que asemejarse al de *Yōišta*. Entre las razones que llevaron a los dioses a concederle la inmortalidad y a colocarle de este modo en la lista de los siete héroes inmortales que prepararán la *Frašō.kərəiti*, el Remate final del mundo, debe de figurar su capacidad de reprimir a las fuerzas demoníacas tal como la ilustra el mito en el que se enfrenta a *Āxtiia*. Con semejante capacidad, echará una mano al *Saošiānt* en su trabajo escatológico de eliminación definitiva de las fuerzas negativas al igual que el árbol de todos los remedios, *Vanā yā Vīspōbiš*⁷⁵.

6. La muerte de Hufrašnā

La muerte de la Esfinge se puede comparar a la vez con la de *Āxtiia* y con la de *Hufrašnā*. El monstruo iraní quería confiar en su esposa : el diablo *Aēšma*, el Enojo personificado, al que su marido había invocado le daría la muerte a ella si se atrevía a contradecirle. Efectivamente, prototipo del Asmodeo bíblico y el *Diablo Cojuelo* del Siglo de Oro de la literatura española, *Aēšma* probablemente perturbara a las parejas heterosexuales o difundiera la cizaña entre ellos.

Hubiera sido preferible que la vigésima séptima pregunta figurara entre las que *Yōišta* iba a someter al retoño de *Axti*, pero, a propósito de la vigésima octava, la de saber si una señora conoce la mayor felicidad al poseer hermosa indumentaria o al estar con su marido, pongámoslo de relieve, los dos antagonistas vacilan en cuanto a la respuesta que se tenía que dar, y esta vacilación o el consecutivo pacto que se hizo, precisamente causaron la intervención de *Hufrašnā*⁷⁶. Sin embargo, *Yōišta* habría perfectamente podido fingir la vacilación en lugar de *Āxtiia* y recurrir a la intervención de su hermana para que una respuesta indiscutible se aportara. Podemos pensarla en base al hecho de que, para contestar la pregunta precedente negando lo que su adversario podía avanzar, se había tomado la molestia de traer elementos de prueba comparando los efectos de los pasos de su hermana con los que la diosa del agua puede dar.

El pacto que el retoño de *Axti* consiente hacer con *Yōišta* sumerge a la hermana del último en un dilema extremo : si ella miente y dice que una señora conoce la mayor felicidad al poseer hermosa indumentaria, su hermano *Yōišta* morirá a pesar de haber dado la buena respuesta al afirmar que la felicidad de una señora le viene más bien de la compañía de su marido ; en cambio, si ella confirma la buena respuesta, el demonio *Aēšma* y el *Yātu Āxtiia* la matarán a ella⁷⁷. Verdad es que no vemos exactamente cómo las fuerzas tenebrosas llegaron a darle la muerte puesto que *Hufrašnā* destacaba precisamente por su piedad al punto de sacrificarse por su hermano.

Ella había intentado salvarse al tiempo que salvara a su hermano con doble juego en la respuesta diciendo que la hermosa indumentaria hace menos desdichada a la señora a la que el marido desampara⁷⁸. El retoño de *Axti* comprende de inmediato la acusación indirecta y mata a su esposa con la ayuda de *Aēšma*⁷⁹.

Por haber salvado a su hermano de la muerte, *Hufrašnā* parte para el paraíso mazdeo, el *Garō Nmāna* "la casa del canto de bienvenida"⁸⁰. En el momento de irse al cielo, ella libera unas palabras con las que se

75. Sobre los siete héroes inmortales, véase Cereti 1995: 176-177.

76. Mādayān ī Yōišt ī Friiān 28.3-4.

77. Mādayān ī Yōišt ī Friiān 28.5.1-3.

78. Mādayān ī Yōišt ī Friiān 28.5.4-7.

79. Mādayān ī Yōišt ī Friiān 28.6.1.

80. Mādayān ī Yōišt ī Friiān 28.6.2.

expresa de la misma manera que la *Daēnā*, el alma femenina del difunto o reflejo individual de la buena doctrina⁸¹, en el Haðaoxt Nask :

Mādayān ī Yōišt ī Friiān 28.6.3-4 ... AYK nyvk L OD KON 'hlvb| YHVVNt HVEm V KONyc 'hlvb|tl YHVVNm BRA 'n 'k LK 'ht Yy'tvk OD KON dlvnd YHVVNt HVEyy V KONyc dlvndtl OZLVNt <HVEyy>

Yo era bella y armoniosa hasta entonces, y ahora me he vuelto todavía más armoniosa mientras que tú, feo y extraviado hasta entonces, te has adentrado todavía más en el error;

Fragmentos del Haðaoxt Nask 2.14.1b⁸²

V nyvk YHVVNt HVEm APt nyvktl d'št HVEm

Y yo era bella, y me has hecho (todavía) más bella.

7. La endogamia

La comparación que *Yōištā* opera entre su hermana y la gran diosa no es en absoluto anodina : la mención de la gran diosa, por cierto, permitía crear un contraste con el que resaltara el carácter demoníaco o negativo de la hermana de *Yōištā* —ella había sido desposada por un ser demoníaco—, pero, por otro lado, la evocación de la diosa nos recuerda que la endogamia era la unión que se recomendaba entre los mazdeístas⁸³ : la gran diosa es *Ahurānī- Ahurahe*, a la vez la esposa y la hija del gran dios⁸⁴ ; ahora bien, debemos ver, la razón de esta unión endogámica será el tema de la última de las tres preguntas que *Yōištā* someterá al monstruoso *Āxtiia*⁸⁵.

El Edipo iranio iba a ganar la contienda de forma decisiva y definitiva sobre el monstruo, si bien, para nuestra frustración, la respuesta, dado que el adversario no pudo darla, no figura en el texto. La endogamia es de hecho la gran cuestión en la que varios textos zoroástricos insisten, explicando sus virtudes antidemoníacas, pero sin jamás exponer de forma clara sus razones⁸⁶. Así es la buena pregunta, la que dio su nombre a la hermana de *Yōištā*, *Hufrašnā* “la de la Buena Pregunta”, si bien permanece incierto que se haya de entender con ironía.

La pregunta acerca de los pies de *Hufrašnā* sorprende en boca de *Āxtiia*: él mismo da una respuesta incluso antes de que *Yōištā* lo haya podido hacer. Esta rareza es un indicio de que el texto probablemente esté alterado y algunos de sus párrafos se sucedan de forma desordenada. La pregunta fundamental empero ha conservado su lugar primitivo, al cabo de la serie, si bien las dos preguntas 27 y 28, cuya importancia casi es tan grande, se han perdido en medio de enigmas anodinos. Resulta poco verosímil que la respuesta que *Hufrašnā* había dado a la vigésima octava pregunta no haya podido parar las veleidades demoníacas. *Yōištā* y *Āxtiia*, los dos antagonistas, se habían puesto de acuerdo en que ella, a la vez la hermana del primero y la esposa del segundo, les sacara de dudas en cuanto a saber si una señora encuentra su mayor felicidad en la posesión de una hermosa indumentaria o en la compañía de su marido como el primero lo afirmaba.

81. Sobre la *daēnā*, véase Pirart 2012a: 121-179.

82. = Vīštāsp Yašt 8.8(60).1b (cf. Rivāyat pahlaví adjunta al Dādestān ī Dēnīg 23.12.2ab).

83. Véase el capítulo 8 de la Rivāyat pahlaví adjunta al Dādestān ī Dēnīg (Williams 1990: I 48-61; II 10-17, 126-137).

84. Yasna 66.1 etc. (Redard & Kellens 2013: 29 sqq.).

85. Mādayān ī Yōišt ī Friiān 34.1.6.

86. Los textos tampoco las exponen en el caso de *Yima* y de su hermana (véase Pirart 2012b: 189).

La cuestión del carácter eminentemente positivo de la endogamia cobra una gran importancia en la doctrina mazdea zoroástrica. La mención de la diosa *Ap* en la respuesta dada a la pregunta 27 alude a su importancia. Sin embargo, el tema de la endogamia ya debía de estar presente en el mito proto-indoeuropeo, pues Edipo desposa a su propia madre si bien, por un lado, los griegos lo condenan y, por otro, Edipo no es realmente culpable, pues ignora su parentesco.

8. Conclusión

La mitología avéstica es injustamente desconocida. Comparable con otras y, en particular, con la griega, puede aportar unas aclaraciones valiosas. La comparación del mito de Edipo y la Esfinge con el del joven *Tūra Friiāna* y el pederasta **Pourušapad Āxtiia* nos enseña su común origen si bien la manera con la que los elementos comunes se ordenan puede variar considerablemente. El nombre que lleva el monstruo iranio, por ejemplo, se revela el sinónimo aproximado del de Edipo : ambos tienen los pies ruines. Entre los elementos clave que poseen en común, citemos el enigma, el enojo, la cojera, la pederastia, la esterilidad, la importancia de los pies, la muerte. Remarquemos que estos diversos elementos conciernen a *Hufrašnā*, la hermana comprometida, pues ella fue quien dio la victoria a su hermano en la contienda de acertijos, sufrió el enojo del monstruo, permaneció estéril por culpa de la pederastia de este marido y llegó a ser asesinada por él con la ayuda del diablo cojuelo llamado "Enojo".

A más de las aclaraciones de uno por el otro que la comparación de los mitos griego e iranio me permite ofrecer, he progresado con los utensilios de la filología y la lingüística en la averiguación y la justificación de las designaciones que los personajes iranios reciben en los varios documentos : por un lado, el *Yātu* que tenía respectivamente **Pourušapad* y *Āxtiia* como nombre y apellido ; por otro lado, el más joven de los hijos o descendientes de *Friia*, *Tūra* de nombre, cuya hermana debía de llamarse *Hufrašnā* y cuyos tres hermanos mayores llevaban unos nombres con forma de proposición subordinada relativa nominal.

El matrimonio endogámico que el mazdeísmo zoroástrico recomienda no sólo es un elemento de primera importancia en el mito iranio, si bien el *Mādayān ī Yōišt ī Friiān* lo menciona de manera casi indirecta : la evidencia trágica de un crimen lo subraya en el griego, y Edipo, descubriendo esta naturaleza de su matrimonio, se revienta los ojos.

Las versiones del mito que el Irán y la Grecia recibieron de la prehistoria, una y otra, juzgan los dos tipos de relación sexual que son la homosexualidad y la endogamia. En el mito griego, se condena la homosexualidad o la pederastia como en el zoroástrico. No se esperaba, pues el mismo Zeus raptó a Ganimedes. En el mito griego, se condena también la endogamia cuando el zoroástrico en cambio la ensalza. Un mismo mito pues llegó a servir en defensa de causas opuestas.

La importancia de *Yōištā Friiāna* no sólo se desprende de la contienda que, como héroe del pasado, tuvo contra el *Yātu Āxtiia*, sino también del papel que desempeñará en el proceso escatológico de la *Frašō.kərəiti* con la que el tiempo lineal concluirá.

Referencias

Behramgore Tehmuras Anklesaria, *Pahlavi Vendidâd* (*Zand=î Jvīt-Dēv=Dât*). *Transliteration and translation in English*, The K. R. Cama Oriental Institute, Mumbai, 1949 (repr. 2002).

Behramgore Tehmuras Anklesaria, *Zand-Ākāsh*. *Iranian or Greater Bundahišn*. *Transliteration and translation in English*, Rahnumae Mazdayasan Sabha, Bombay, 1956.

Peshotan Kavashaw Anklesaria, *A Critical Edition of the Unedited Portion of the Dādestān i Dīnīk. Thesis sumitted to the University of London for the Degree of Doctor of Philosophy, in the Faculty of Arts (Iranian Languages)*, thèse non publiée, London, 1958.

Peshotan Kavashaw Anklesaria, "Dādestān i Dīnīk, 89", en Mary Boyce & Ilya Gershevitch (edd.), *W. B. Henning Memorial Volume*, Lund Humphries, London, 1970, 8-13.

Ravi Prakash Arya, *Rāmāyaṇa of Vālmīki. Sanskrit text and English translation according to M. N. Dutt, edited and revised by ~. Introduction by Ramashraya Sharma*, 4 vol., Parimal Publications, Delhi, 1998.

Christian Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Trübner, Strassburg, 1904.

Maurizio Bettini & Giulio Guidorizzi, *El mito de Edipo. Imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*, Akal, Madrid, 2008 (trad. M. A. Castañeiro González. Original: *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Giulio Einaudi, Torino, 2004).

Madeleine Biardeau & Marie-Claude Porcher, *Le Rāmāyaṇa de Vālmīki. Édition publiée sous la direction de ~, avec la collaboration de Philippe Benoît, Brigitte Pagani, Bernard Parlier, Jean-Michel Peterfalvi et Alain Rebière* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, 1999.

Annie Bonnafé, *Hésiode. Théogonie. La naissance des dieux. Traduction, présentation et notes. Précédé d'un essai de Jean-Pierre Vernant*, Rivages, Paris, 1993.

José Calderón Felices, *Apolodoro. Biblioteca mitológica*, Akal, Madrid, 1987.

Alberto Cantera & Miguel Ángel Andrés Toledo, "Los acertijos indoiranios: cuestiones de vida o muerte (II)", en Gregorio del Olmo Lete, Lluís Feliu & Adelina Millet Albà (edd.), Šapal tibnim mū illakū. *Studies Presented to Joaquín Sanmartín on the Occasion of His 65th Birthday* (Aula Orientalis - Supplementa 22), Ausa, Sabadell (Barcelona), 2006, 69-108.

Carlo G. Cereti, *The Zand i Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse*, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1995.

Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 2 vol., Klincksieck, Paris, 1968.

Arthur Christensen, *The Pahlavi Codices K20 & K20b, containing Ardāgh Vīrāz-Nāmagh, Bundahishn etc. Published in facsimile*, The University Library of Copenhagen with an Introduction, Copenhagen, 1931.

Alphonse Dain & Paul Mazon, *Sophocle. Tome II. Ajax. Œdipe Roi. Électre. Texte établi et traduit. Dixième tirage par Jean Irigoin*, Les Belles Lettres, Paris, 1997.

James Darmesteter, *Le Zend-Avesta. Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique*, 3 vol., Leroux, Paris, 1892-1893.

Marie Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège. Fascicule 83, Liège, 1938 (2e tirage : Les Belles Lettres, Paris, 1986).

Jean de Menasce, *Le troisième livre du Dēnkart. Traduit du pehlevi*, Klincksieck, Paris, 1973.

Michiel de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages*, Brill, Leiden - Boston, 2008.

Bamanji Nasarvanji Dhabhar, *Zand-i Khūrtak Avistâk*, The Trustees of the Parsee Panchayet Funds and Properties, Bombay, 1927.

Wendy Doniger O'Flaherty, *The Rig Veda. An Anthology. One hundred and eight hymns, selected, translated and annotated*, Penguin Books, London, 1981.

Mark Jan Dresden, *Dēnkart. A Pahlavi Text. Facsimile edition of the manuscript B of the K. R. Cama Oriental Institute Bombay*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1966.

Alfred Ernout & Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 4e édition augmentée d'additions et de corrections par Jacques André, Klincksieck, Paris, 1959.

Juan José Ferrer Losilla, *Las desinencias verbales en Iranio Medio Occidental. Tesis Doctoral*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2013.

Carlo García Gual, *Enigmático Edipo. Mito y tragedia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2012.

Karl Friedrich Geldner, *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen*, 3 vol., Kohlhammer, Stuttgart, 1886-1896.

Bijan Gheiby, "Ardā Wīrāz Nāmag: Some Critical Remarks", en *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 1, Fullerton (California), 2001, 1-16.

Philippe Gignoux & A. Tafazzoli, *Anthologie de Zādspram*, Peeters, Leuven, 1993.

Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana. Edición revisada, con bibliografía actualizada por el autor. Prefacio de Charles Picard. Prólogo de la edición española de Pedro Pericay*, Paidós, Buenos Aires - Barcelona, 1981 (trad. Francisco Payarols. Original: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Presses Universitaires de France, Paris, 6e édition, 1979).

María Cruz Herrero Ingelmo, *Pausanias. Descripción de Grecia. Libros VII-X. Introducción, traducción y notas*, Gredos, Madrid, 1994.

Helmut Humbach & Klaus Faiss, *Zarathushtra and His Antagonists. A Sociolinguistic Study with English and German Translations of His Gāthās*, Reichert, Wiesbaden, 2010.

Hoshang Jamasp, with the assistance of M. M. Gandevia, *Vendidād. Avesta text with Pahlavi translation and commentary, and glossarial index. Vol. I—The Texts*, Government Central Book Depôt, Bombay, 1907.

Kaikhosroo Minocher Jamasp Asa & Y. Mahyar Nawabi & M. Tavousi, *MS. TD2. Iranian Bundahišn & Rivāyat-i Ēmēt-i Ašavahīštān etc. Part 1*, Asia Institute of Pahlavi University, Shiraz, 1978a.

Kaikhosroo Minocher Jamasp Asa & Y. Mahyar Nawabi & M. Tavousi, *Manuscript TD4a. The Pahlavi Rivāyat, Dātistān-i Dinīk, Nāmakīhā-i Manushchihr and Vichītakīhā-i Zātspāram etc.*, Asia Institute of Pahlavi University, Shiraz, 1978b.

François Jouan & Herman Van Looy, *Euripide. Tragédies. Tome VIII. 3e partie: Fragments. Sthénée - Chrysippos. Texte établi et traduit*, Les Belles Lettres, Paris, 2002.

Jean Kellens, *Les noms-racines de l'Avesta*, Reichert, Wiesbaden, 1974.

Jean Kellens, « Le jumeau primordial: un problème de mythologie comparée indo-iranienne », en *Bulletin de la Classe des Lettres. 6e série. Tome XI*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 2000, 243-254.

Jean Kellens & Éric Pirart, *Les textes vieil-avestiques*, 3 vol., Reichert, Wiesbaden, 1988-1991.

Parviz Natel Khanlari, *The Bondahesh. Being a Facsimile Edition of the Manuscript TD₁*, Iranian Culture Foundation, Teheran, 1970.

Parviz Natel Khanlari, *The Codex DH. Being a Facsimile Edition of Bondahesh, Zand-e Vahman Yasht, and Parts of the Denkard*, Iranian Culture Foundation, Teheran, 1971.

David Neil MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford University Press, London, 1971.

Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, 3 vol., Winter, Heidelberg, 1992-2001.

Marijan Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlavis*, Peeters, Paris, 1967.

Jorge Pérez de Tudela, "La Esfinge de Tebas", en A. Bernabé & alii, *Seres híbridos en la mitología griega*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2012, 49-71.

Aurelio Pérez Jiménez & Alfonso Martínez Díaz, *Hesíodo. Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen. Introducción, traducción y notas*, Gredos, Madrid, 1982.

Jean-Louis Perpillou, « Saisir Œdipe », en Pascale Brillet-Dubois & Édith Parmentier (edd.), *Φιλολογία. Mélanges offerts à Michel Casevitz*, Maison de l’Orient et de la Méditerranée, Lyon ; De Boccard, Paris, 2006, 109-112.

Thierry Petit, « Œdipe et le chérubin », en *Kernos* 19, Liège, 2006, 319-342.

Éric Pirart, « Les métamorphoses de Vṛthragna », en *Journal Asiatique* 287, Paris, 1999, 465-522.

Éric Pirart, *Georges Dumézil face aux démons iraniens*, L’Harmattan, Paris, 2007.

Éric Pirart, *La naissance d’Indra. Approche comparative de mythes de l’Inde ancienne*, L’Harmattan, Paris, 2010a.

Éric Pirart, *Les Adorables de Zoroastre. Textes avestiques traduits et présentés. Préface de Jean Kellens*, Max Milo, Paris, 2010b.

Éric Pirart, *Corps et âmes du mazdéen. Le lexique zoroastrien de l’eschatologie individuelle*, L’Harmattan, Paris, 2012a.

Éric Pirart, « Les enfants que sa soeur lui donna », en Samra Azarnouche & Céline Redard, *Yama/Yima. Variations indo-iraniennes sur la geste mythique* (Publications de l’Institut de Civilisation Indienne, 81), De Boccard, Paris, 2012b, 179-191.

Éric Pirart, “Genealogía de los dos primeros kavi”, en *Aula Orientalis* 31, Sabadell, 2013, 79-92.

Éric Pirart, « Dieux perses et dieux avestiques », en *Journal Asiatique* 303, Paris, 2015, 47-58.

Céline Redard & Jean Kellens, *La liquidation du sacrifice (Y 62 à 72)* (= Études avestiques et mazdéennes 5 [Persika 18]), de Boccard, 2013.

Martín S. Ruipérez, *El mito de Edipo. Lingüística, psicoanálisis y folklore*, Alianza, Madrid, 2006.

Peshotan Behrāmji Sanjânâ, *Vajarkard-i Dînik (Religious decisions). Pahlavi text, edited*, Bombay, 1848.

Peshotan Behramjee Sanjana & Darab Peshotan Sanjana, *Dinkard*, 19 vol., Bombay - London, 1874-1928.

Prods Oktor Skjærvø, « Middle Eastern Literature : Persian », dans Claude J. Summers (ed.), *The Gay and Lesbian Heritage. A Reader’s Companion to the Writers and Their Works*, Henry Holt & Company, New York, 1995, 485-486.

Prods Oktor Skjærvø, « Persian/Iranian Literature and Culture », dans George E. Haggerty (ed.), *Gay History and Cultures: An Encyclopedia*, Garland Publishing, New York & London, 2000, 677-680.

Barend A. Van Nooten & Gary B. Holland, *Rig Veda. A metrically restored text with an introduction and notes*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London, 1994.

Matthias Weinreich, “Die Geschichte von Jōišt ī Fryān”, *Altorientalische Forschungen* 19/1, Akademie, Berlin, 1992, 44-101.

Edward William West, “Appendix I. The tale of Gôsh-i Fryânô. The Pahlavi text with Translation and the various readings of five MSS.”, en Martin Haug, assisted by Edward William West, *The Book of Arḍā Virāf. Pahlavi text prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa, revised and collated with further mss., with an English translation and Introduction, and an Appendix containing the texts and translations of the Gôsh-i Fryânô, and Hâdôkht-Nask*, Government Central Book Depot - Trübner, Bombay - London, 1872, 205-266.

Edward William West, *Pahlavi Texts*, 5 vol., Oxford University Press, Oxford, 1880-1897.

Niels Ludvig Westergaard, *Zendavesta or the Religious Books of the Zoroastrians. Vol. I: The Zend Texts*, Gyldendal, Copenhagen, 1852-1854.

Alan V. Williams, *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg. Part I: Transliteration, Transcription and Glossary. Part II: Translation, Commentary and Pahlavi Text*, Munksgaard, Copenhagen, 1990.